

CLAUDE GRIGNON
JEAN-CLAUDE PASSERON

LO CULTO Y LO POPULAR

Miserabilismo y populismo
en sociología y en literatura

LAS EDICIONES DE

La Piqueta

«Genealogía del poder»
colección dirigida por
Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria

Diseño de cubierta:
Roberto Turégano

Portada:
Andy Warhol
Dance Diagram, 1962

Título original:
Le savant et le populaire

Traducción:
Fernando Alvarez-Uria y Julia Varela

Revisión de la traducción:
Fanette Talón y Christiane Grignon

© Versión francesa: Les Editions du Seuil, S.A.

© Versión española: Ediciones De la Piqueta

© De la presente edición: Ediciones Endymión

C/. Cruz Verde, 22

28004 MADRID

I.S.B.N.: 84-7731-134-X

Depósito Legal: M-22.992 - 1992

Impreso en: Gráficas García-Rico

C/. María del Carmen, 30

28011 MADRID

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CULTURA CULTA Y CULTURAS POPULARES.....	15
I. SIMBOLISMO DOMINANTE Y SIMBOLISMO DOMINADO.....	17
El relativismo cultural. Una transposición peligrosa..	18
¿Heteronomía o autonomía?.....	21
Relaciones de fuerza y dominación simbólica.....	27
Posiciones e inversiones.....	34
El espacio de las culturas populares.....	44
Cultura práctica y estilística popular.....	47
Objeto construido y objeto prefabricado.....	50
Un ejemplo de inversión populista.....	55
Distancia a la cultura y opciones de método.....	63
La cultura dominante necesita ser reconocida.....	72
II. ALTERNANCIA Y AMBIVALENCIA.....	77
Las rupturas.....	78
Las derivas.....	81
Las regresiones.....	82
Alternancia y ambivalencia.....	84
Lectura legitimista y lectura relativista.....	89
El acondicionamiento de la convivialidad popular.....	94
Sociología y literatura.....	98
• La jugada de la resistencia popular.....	106
• La inversión de la polaridad simbólica.....	113
• Excelencia y legitimidad: la incultura dominante.....	117
• La ilusión del balance global.....	120
• Autonomía cultural y distancia al campesinado.....	127
• Las opciones de la interpretación.....	131
• ¿Lecturas sucesivas o descripción a partir de conceptos?.....	135

I. Simbolismo dominante y simbolismo dominado

J.-C. Passeron

Punto de partida: La investigación que se dedica a estudiar las culturas populares ¿exige que la sociología de la cultura se provea de interrogantes, conceptos o inflexiones metodológicas específicas? No conviene alarmarse precipitadamente ante esta cuestión que, en su forma ingenua, podría parecer que atenta contra la unidad de la sociología y que no hace justicia a las clases populares o a los grupos dominados, y de la que podría, por tanto, sospecharse lo peor, por ejemplo, que el análisis sociológico se dispondría, cuando se adentra en el terreno de las culturas populares, a redimensionar sus instrumentos de medida ajustándolos a la «pobreza» o a la penuria simbólica de las clases populares.

La preocupación por particularizar el dispositivo de investigación se funda en realidad en la sospecha inversa: la sociología de la cultura, cuyo lenguaje teórico ha estabilizado un cierto número de conceptos e identificado ciertos «rasgos pertinentes», reivindicando implícitamente, a través de su contrastado poder de descripción, la generalidad social, ¿no ha definido, sin ser consciente de ello, sus instrumentos y ajustado sus enfoques a partir del único modelo en el que el juego simbólico obtiene su sentido y sus reglas al jugarse en situación dominante? Semejantes instrumentos de descripción y de inteligibilidad, ¿no corren el riesgo, cuando se los aplica

tal y como están a prácticas culturales demasiado alejadas de este modelo, de imponer —al mismo tiempo que sus acomodaciones previas a la lógica dominante de las culturas dominantes— algo de esa mirada etnocéntrica que todas las culturas dominantes imponen desde tiempos inmemoriales a las culturas dominadas?

El relativismo cultural: una transposición peligrosa

Es preciso de entrada circunscribir la cuestión a las formas de dominación que se ejercen en el interior de una determinada sociedad. La cuestión de la dominación simbólica podría, en efecto, ampliarse también a las relaciones desiguales que se establecen entre sociedades distintas —ya se trate de colonización, satelización o simplemente de hegemonía cultural y lingüística—. Incluso en las relaciones entre sociedades distintas, el esquema de la dominación cultural (o del intercambio simbólico desigual) permite, de hecho, comprender numerosos rasgos que afectan tanto a los intelectuales como a las masas, a las comunidades científicas y a las corrientes artísticas, a las costumbres y a los modos de razonamiento, en suma, a todos los fenómenos que proceden de la sumisión de una periferia a un centro: *herodianismo*¹. Pero la restricción del problema a las relaciones desiguales que ligan entre sí íntimamente a grupos y clases de una misma sociedad bastará como asunto a tratar, ya que nos conduce a una dificultad específica que no podemos dejar de abordar: se trata de la dificultad propia de cualquier sociología de las culturas populares en relación a la cual el «relativismo cultural» —principio teórico ideado para enderezar los entuertos cometidos contra las culturas lejanas— sería incapaz de proporcionar la clave analógica.

El relativismo cultural puede reivindicar, desde la An-

¹ Como dicen los intelectuales sudamericanos, ironizando sobre ellos mismos, al comparar la actitud de Herodes, príncipe oriental que imaginariamente vivía en Roma, con su propia propensión a vivir debates y modas suscitados por corrientes intelectuales europeas.

tigüedad, numerosos antecedentes filosóficos. En la época moderna, desde Montaigne a Pascal o Montesquieu, la reflexión sobre la arbitrariedad y sobre la fuerza de la «costumbre» ha alimentado y sistematizado las primeras curiosidades etnológicas. Si bien es cierto que la disponibilidad para escuchar la diversidad cultural que implica ese relativismo filosófico ha perdido muchas veces su función heurística para subordinarse a la ilustración de una crítica «moralista» de la Razón y de la Naturaleza o especializarse en un uso «escéptico», se debe sin duda a que en la Ilustración, y sobre todo en el siglo XIX, la filosofía del progreso del espíritu humano y, más tarde, la influencia del evolucionismo biológico sobre las ciencias sociales entonces nacientes han llegado a ocupar una posición antropológica central. Como se puede comprobar todavía en Lévy-Bruhl con la noción de «mentalidad primitiva», e incluso en Mauss con la idea de «forma arcaica», el relativismo operativo que pone en juego cualquier descripción cuidadosa de la alteridad cultural se conformó durante mucho tiempo al modelo evolucionista. En Francia fue sin duda Claude Lévi-Strauss quien popularizó el alcance del relativismo cultural como principio e instrumento de todo trabajo etnológico al marcar la ruptura que este principio supone respecto al «evolucionismo social». Pero esta oposición figuraba ya desde hacía tiempo entre los tópicos de la antropología anglosajona².

Desde el momento en que se trata de describir sin prejuicios una cultura *diferente* es pues el relativismo cultural el primero que presenta en la actualidad sus credenciales. Pero, las recomendaciones éticas y teóricas que puede dicho relativismo dispensar, en nombre de los servicios prestados a las culturas lejanas, no debe ahorrarnos el examen de los efectos que produce cuando se lo aplica sin más a culturas que

² Véase E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1-2, Londres, 1906-1908; véase también D. Bidney, «The Concept of Value in Modern Anthropology», en *Anthropology To-Day* (A. K. Kroeber, ed.), Chicago, 1953; R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformation*, Ithaca (Nueva York), 1953; M. Herskovits, «Some Further Comments on cultural Relativism», *American Anthropologist*, 60, 2, 1960.

corresponden a grupos dominados integradas en el funcionamiento de un orden social. En este caso dos principios de interpretación pueden servirse cada uno de ellos de las relaciones que ligan las realidades simbólicas a las realidades sociales: 1) una cultura tiende siempre a organizarse como un sistema simbólico, cualquiera que sea la condición social en la que funcione; 2) una dominación social implica siempre efectos simbólicos sobre los grupos dominantes y dominados a los que ella engloba. ¿Sería preciso entonces, para comprender una cultura popular en su coherencia simbólica, tratarla como un universo significativo *autónomo*, olvidando todo lo que está fuera de ella y por encima de ella y, en primer lugar, los efectos simbólicos de la dominación que padecen quienes practican dicha cultura?, ¿o, por el contrario, sería preciso partir de la dominación social que la constituye en tanto que cultura dominada para interpretar en su conjunto todos sus pasos y sus producciones simbólicas en relación a este principio de *heteronomía*?

Cuando se trata de naciones o de etnias que la historia sitúa en relación de interacción desigual, siempre es posible partir de un balance cultural que se basa en su autonomía previa para posteriormente describir e interpretar, tomando como referencia este primer estado de inocencia simbólica, los cambios de sentido y de equilibrio, los añadidos o las amputaciones, las alteraciones o las reinterpretaciones que produce la instauración de la relación desigual. En este caso uno está cómodamente instalado en una perspectiva de «aculturación» o de «contacto de civilizaciones»; se asiste así a *un más acá de la dominación*: de donde se deriva una cierta comodidad metodológica del proceso interpretativo ya que se pueden entonces comparar dos configuraciones reales para determinar por diferencia los efectos producidos por la instauración de la dominación. No hay, sin embargo, un más acá histórico de las relaciones desiguales entre clases o grupos de una misma sociedad, sino únicamente, cuando uno se pregunta por su pasado y por su constitución, una configuración anterior de las relaciones de dominación, configuración ya establecida incluso cuando se trata de grupos definidos diferentemente.

El principio del relativismo cultural únicamente se presta a ser aplicado sin problemas en el caso límite en el que la diferencia cultural sea al mismo tiempo *pura alteridad* y no, como ocurre con las culturas populares, una *alteridad mezclada* con los efectos directos (explotación, exclusión) o indirectos (representaciones de legitimidad o de conflicto), que se derivan de una relación de dominación que asocia, en todo tipo de prácticas, a dominantes y dominados en tanto que copartícipes de una interacción desigual. El relativismo cultural únicamente campa por sus fueros en la figura académica del etnólogo encargado de describir una sociedad radicalmente distinta a la suya, tan extraña que su llegada sería el único lazo establecido entre ambas culturas. Sin duda en este caso la descripción del Otro a partir de las categorías de lo Idéntico constituiría el colmo del etnocentrismo: sería un puro racismo, es decir, una evaluación despótica de la alteridad en nombre de una identidad arbitraria, puesto que instauraría para cada uno de los registros de sentido el carácter impositivo de una relación hermenéutica desigual, desprovista de todo interlocutor tanto en las relaciones sociales como en las representaciones de la cultura descrita. Por otra parte dilucidar si esta exterioridad radical de unos grupos humanos para con otros ha existido alguna vez es otra historia, la historia precisamente de la etnología y de lo que ésta debe a las relaciones desiguales entre sociedades de las que la colonización no constituye el único ejemplo.

¿Heteronomía o autonomía?

El balance de una cultura popular basado en la hipótesis de su autonomía simbólica puede, sin duda, justificarse por la tendencia que tiene todo grupo social a organizar sus experiencias formando un universo coherente; en virtud de esta tendencia ninguna condición social, por muy miserable o dependiente que sea, puede impedir completamente realizar un trabajo de ordenamiento simbólico; *una cultura, incluso dominada, funciona todavía como una cultura*. Estamos

ante un efecto del derecho incontestable al simbolismo que la tesis weberiana reconoce a todo grupo social en función de la cual cualquier condición social es, al mismo tiempo, el lugar y el principio de la percepción del mundo en un «cosmos de relaciones dotadas de sentido»³.

Pero, en el caso de una cultura dominada, hay que saber que, al aplicar este principio de interpretación, nos arriesgamos a transformar una autonomización metodológica en autonomización de principio; es una apuesta interpretativa, como lo es la apuesta inversa, que consiste en olvidar su autonomía relativa con el fin de no dejar de lado ninguna interpretación de sus rasgos en relación a los efectos de la dominación.

Una y otra opción implican la cuestión de saber hasta qué punto la descripción de sentido de una cultura popular pierde o gana en función de la opción teórica que consiste en ignorar una parte de su realidad simbólica para captar mejor aquella parte de la realidad que se ha decidido investigar hasta el final construyéndola sistemáticamente bien como autosuficiencia simbólica, bien como dependencia simbólica. Como vemos, la dificultad consiste en que lo que se pierde y lo que se gana en cada una de estas apuestas descriptivas no es evaluable en función de una realidad unívoca: *la ambivalencia significativa* de una cultura dominada la obligará siempre a confesar una parte de verdad cuando se la someta a cualquiera de estos dos registros interpretativos. Lo que un principio de descripción relega lo podemos medir en último término en función de lo que el otro consigue describir. La sociología de las culturas populares no es un juego en el que se produzcan compensaciones de modo que se equilibren los balances globales, puesto que cada una de las dos estrategias de descripción puede recrearse en sus

³ M. Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*; trad. inglesa, «The Social Psychology of the World Religions», *From Max Weber*, Routledge & Kegan, Londres, p. 281: «(the demand) that the world order in its totality is, could and should somehow be a meaningful "cosmos"»; y, más generalmente sobre esta *necesidad simbólica* en las diferentes clases o estratos, *op. cit.*, pp. 282-285.

aportaciones sin tener en cuenta lo que deja de lado, realidad que únicamente es contabilizada por la aportación descriptiva de la estrategia alternativa. Cabe además mencionar otras dificultades: las ganancias y las pérdidas que proporcionan cada una de las opciones no son sin duda las mismas en función de las clases dominadas que son objeto de estudio, en función de sus estratos o de sus subgrupos, ni tampoco en función de sus prácticas. Merece la pena pues detenerse en esta dificultad teórica que afecta directamente a todos los problemas de descripción empírica planteados a la sociología por el uso de un concepto como el de «dominación simbólica» cuando se lo aplica en la descripción de las clases populares y de su universo cultural.

La sociología de la cultura, cuando se centra en las culturas populares, no es inocente, está ya pertrechada de teorías, por lo general implícitas, sobre el simbolismo social que tienen entre sí, por lo general, algo en común. La sociología de la cultura, como cualquier otra rama de la sociología o de la historia, se ha dedicado a lo que se presenta como «importante», como «significativo» en el ámbito de la historia de las formas, de los mecanismos de su demarcación o en las manifestaciones de su poder social. Es precisamente a partir de aquí como la sociología ha ajustado su doctrina de las estructuras y de las funciones simbólicas. Las opciones conceptuales que rigen en la descripción de las conductas simbólicas, así como las opciones metodológicas que determinan la técnica de observación (selección del campo de prácticas, categorización de las diferencias, indicación de las concomitancias), siempre llevan la marca de los «objetos», es decir de los «rasgos pertinentes» a los que insidiosamente se ha habituado una sociología de la cultura centrada — por predilección o por animadversión, poco importa — en las prácticas más valoradas de los grupos dominantes o de los grupos intermedios que refieren exclusivamente su simbolismo al reconocimiento o al conocimiento de la legitimidad cultural. ¿Podrían milagrosamente resultar estas opciones pertinentes para describir todo lo que hay que describir en una cultura popular? Al imponer el uso de un registro de simbolización —aquello que es legítimamente

simbólico en las clases dominantes—, y de un algoritmo de interpretación —la reivindicación concurrencial de la legitimidad cultural—, es decir, al imponer indicadores concebidos para otras apuestas simbólicas, ¡no se corre el riesgo no sólo de relegar la descripción de los simbolismos ponderados de un modo distinto, sino también —por lo que se refiere a los propios simbolismos detectados a duras penas mediante sistemas de captación conformados para delimitar otros objetos—, de interpretarlos por referencia a otro principio distinto de aquél al que ellos se refieren, es decir, en detrimento de una parte de su sentido?

No basta con responder qué medir una cultura dominada a partir del patrón de la cultura que la domina es, en todo caso, algo exigible para restituir en el análisis sociológico las fuerzas que actúan en la realidad social, argumentando con razón que las prácticas de una cultura popular se encuentran, se quiera o no, se sepa o no, objetivamente medidas en la realidad de las relaciones sociales (desde la escuela hasta las interacciones más cotidianas) en función de los criterios de la cultura dominante. Esta respuesta únicamente ofrece el interés de reducir la ilusión de aquellos que ingenuamente se imaginan que nada pierden con describir culturas populares y culturas dominantes haciendo abstracción de las relaciones de fuerza y de sentido que ligan a los grupos que las practican, como si las clases de una misma sociedad pudiesen en alguna ocasión llegar a ser tan extrañas las unas para con las otras como pueden serlo sociedades distintas cuyo encuentro desigual presenta siempre un carácter coyuntural. El relativismo cultural, que da cuenta de los contrasentidos provocados por la significación de las culturas colonizadas o lejanas, contrasentidos suscitados en el colonizador o en el «civilizador» a causa de su ignorancia de la realidad de las sociedades extranjeras, incurriría ahora en una injusticia interpretativa para con las clases populares al optar por ignorar, a la hora de describir su cultura, algo que nunca está relativizado ni es relativizable en la realidad de su condición: a saber, la existencia siempre próxima e íntima de la relación social de dominación que, incluso si no se pone constantemente de manifiesto en todos los actos de simbolización efectuados en

posición dominada, los marca culturalmente, aunque sólo sea por el estatuto que una sociedad estratificada confiere siempre a las producciones de un simbolismo dominado⁴. El estatuto social de un objeto simbólico forma parte de la definición completa de su significado cultural. Las opciones populistas pueden suprimir este principio desagradable de sus descripciones, pero no de la realidad.

Dicho esto —que obliga a hacer comprobaciones que permiten describir las características que una cultura popular debe a la condición dominada en la que está condenada a expresarse, y que conduce a describir las actitudes y a medir las posibilidades negativas que los miembros de las clases populares deben a su cultura vernácula a la hora de cualquier confrontación con las exigencias de la cultura legítima—, podríamos preguntarnos si se ha descrito todo lo que significa una cultura popular, y en concreto lo que esa cultura significa para sí misma cuando ella se hace ilusiones sobre su propia autonomía. Una ilusión que se organiza en un sistema de prácticas, de lenguajes y de símbolos plantea un objeto real al análisis cultural. A diferencia de Spinoza, teórico racionalista del error entendido como «nada», al sociólogo no le basta con decir la nada enunciativa para enunciar todo lo que ésta dice: Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* lo puso bien de manifiesto en relación con la religión, otra «ilusión bien fundada» cuyos efectos están lejos de ser ilusorios. Una ilusión, admitámoslo, no puede ser completamente comprendida más que por referencia al principio de realidad que dicha ilusión elude; pero es preciso también aceptar tomar al pie de la letra la lógica aparente de un funcionamiento simbólico —incluso si su reivindicación de autosuficiencia es ilusoria— para dar cuenta de la diversidad y de la coherencia de sus producciones. El olvido de la dominación no es, sin duda, más que uno de los principios de la actividad de simbolización popular, pero es un principio que el sociólogo no debería olvidar ni confundir con el de la denegación o de la contestación, y menos aún con el de la

⁴ J.-C. Passeron, «Le sens et la domination», prefacio a F. Chevaldonné, *La Communication inégale*, CNRS, París, 1981, pp. 12-14.

W aceptación o la resignación, principios todos ellos que se refieren directamente a las relaciones de dominación. Nadie puede, por supuesto, decretar en nombre de las prácticas de los dominados los momentos fecundos de este olvido y menos aún suponerlo constante u omnipotente —como hace el populismo al tirar la piedra y esconder la mano—. Sin embargo, la sociología tiene por misión examinar esto con detenimiento.

Esta cuestión se resume pues en otra que suscita al mismo tiempo una inquietud semántica: ¿qué quieren decir los calificativos «dominante» y «dominado» cuando se los aplica a simbolismos (ideas, culturas)? Por el hecho de que en su concepción marxista (explotación económica o hegemonía política) o en su concepción weberiana (relación de dominio, es decir, «posibilidad de que un orden sea obedecido»⁵) la relación de dominación que se establece entre grupos o individuos nos parezca más o menos clara, es decir, que indique claramente al sociólogo los hechos sociales que debe describir y medir ¿se deriva que podamos utilizar sin más precauciones el concepto de «dominación», cuando afirmamos que «una cultura domina a otra»? La relación de dominación simbólica ¿se deja captar por los mismos criterios, por las mismas comprobaciones? ¿Produce esta relación efectos tan unívocos? ¿Contamos en este caso con las mismas indicaciones para resolver el «dominio»? ¿Las «ideas» se gobiernan unas a otras del mismo modo que unos hombres se gobiernan a otros, incluso cuando unas son las ideas de los hombres que mandan y las otras las de los hombres que obedecen? En suma, ¿las relaciones entre símbolos funcionan con la misma lógica que las relaciones entre grupos e individuos?

⁵ «Dominación significa la posibilidad de encontrar personas determinadas dispuestas a obedecer un orden determinado con contenido específico (...). El concepto sociológico de «dominación» exige una mayor precisión (que el de «poder»); y sólo puede significar la posibilidad para un orden de encontrar docilidad» (M. Weber, *Economie et Société*, Plon, París, 1971, t. 1, p. 56).

Relaciones de fuerza y dominación simbólica

Partamos, para esclarecer esta cuestión, de un esquema que, a mi juicio, planea sobre cualquier descripción de las relaciones existentes entre culturas dominantes y culturas dominadas. Es, por supuesto, el esquema de Marx, quien, en este asunto, mantiene un cierto poder persuasivo incluso para aquéllos que se consideran poco marxistas. Sugiere en realidad una solución del problema al borrar toda diferencia susceptible de separar las relaciones de fuerza entre grupos y las relaciones de fuerza entre ideas. El éxito del esquema se basa en que economiza el trabajo empírico: no hay por qué describir los mecanismos de imposición simbólica ni preguntarse por sus eventuales desniveles en relación a los mecanismos de la dominación social, puesto que nos encontramos dispensados de describir las relaciones entre las culturas cuando se conocen las relaciones existentes entre los grupos que son sus soportes. Se comprueba que el empleo de esta calcomanía abarca mucho más allá de la afiliación marxista, como prueba la utilización de expresiones poco matizadas tales como «discursos dominantes», «sociología dominante», etc., que se refieren únicamente a la comprobación de la fuerza (social o económica) de un grupo o de una institución.

Todo el mundo conoce el párrafo decisivo de la *Ideología alemana* en el que Marx remacha la correspondencia entre «poder material dominante» y «poder espiritual dominante»: «los pensamientos de la clase dominante son también en todas las épocas los pensamientos dominantes (...). Las ideas ("de los individuos que constituyen la clase dominante") son las ideas dominantes de su época»⁶. Pero, ¿se subraya suficientemente que las frases de Marx nos proporcionan, al mismo tiempo que una comprobación histórica, poco discutible a este nivel de generalización, una homología que, ella sí, plantea un problema o, mejor, cierra antes de abrirlo un debate capital?

⁶ K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, I, § «Feuerbach», 3, trad., Ediciones Sociales, París, 1968, p. 75.

conducen a la sociología está en otro lugar. Volveremos sobre ello.

En suma, el conocimiento de las relaciones de fuerza existentes entre grupos y clases no proporciona, en términos generales, la clave de sus relaciones simbólicas y del contenido de sus culturas o de sus ideologías. Insisto en esto puesto que con frecuencia se opone una lectura mínimamente marxista de la reproducción a la tarea de describir los mecanismos complejos de la dominación simbólica o las relaciones que no unen más que indirectamente el funcionamiento de las culturas dominantes y dominadas a la dominación social¹⁰.

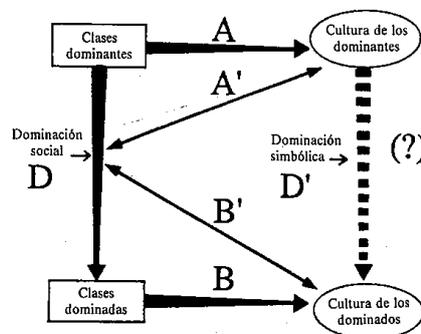
«El efecto propiamente simbólico» de todo poder social de imposición de sentido ha sido efectivamente definido en el paradigma conceptual de la reproducción como el conjunto de los efectos producidos por el reconocimiento de la legitimidad que un poder es capaz de imponer al imponer el desconocimiento de las relaciones de fuerza que le permiten ejercer su acción: después de todo este axioma antropológico se lo debemos a Pascal. Pero la «reduplicación» de las relaciones de fuerza, que la fuerza propia de un simbolismo asegura mediante la disimulación de las relaciones de fuerza que dicho simbolismo es capaz de imponer, no prejuzga en nada las operaciones culturales y los operadores sociales —que es preciso describir siempre, y que no son nunca equivalentes— mediante los cuales se opera esta constante transmutación social que hace de las «cadenas de necesidad» «cadenas de imaginación», si una vez más nos referimos a Pascal para designar en sus comienzos «la hipocresía social»¹¹. De igual modo la «arbitrariedad cultural» de cualquier simbolismo, dominante o dominado, únicamente aparece como tal —¿es preciso repetirlo?— si la comparamos con otra, de tal forma que, al revelar la imposibilidad de deducir las

¹⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproducción: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, París, 1970, proposiciones 0, 1.1, 1.2, 2, pp. 18-26.

¹¹ Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, Hachette, París, 1912. Para el «disimulo» véase II, fr. 82, p. 366; para las «cadenas de imaginación» y las «cadenas de necesidad», véase V, fr. 304, pp. 471-472, y también fr. 310, 315, 319, 325, pp. 473-480.

«opciones» para una cultura de cualquier principio universal, cualquiera que éste sea (lógico o biológico), muestra que su reproducción supone un «trabajo pedagógico» para imponer algo que no es evidente en la socialización, la educación o la legitimación. Pero las opciones de un simbolismo revelan siempre una necesidad cuando se las relaciona, mediante un análisis histórico o sociológico, con la condición y con la posición social de quienes las practican y de sus reproductores —sin cuyo concurso la historia o la sociología de la cultura ni siquiera habrían comenzado a despuntar—. La arbitrariedad cultural no es pues del mismo orden que la arbitrariedad lingüística: no basta con postularla —cosa que hace el relativismo cultural— para abrir un campo de descripción y de conocimiento empíricos. Dicho de otro modo, el esquema que se podría extraer de la reproducción para localizar las tareas de descripción y de explicación que incumben a la sociología de la cultura es un tanto diferente del esquema de la vulgata marxista que estamos examinando:

Esquema 2 (la reproducción)



¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, y sobre todo, que lejos de poseer por adelantado la respuesta cuando uno

se pregunta ante una determinada configuración en qué consiste la relación de dominación simbólica existente entre una clase dominante y una clase dominada, o entre un grupo dominante y un grupo dominado, sería preciso que la descripción hubiese recorrido de la forma más exhaustiva posible las relaciones A, A', B, B' (con lo que ello supone de conocimiento socioeconómico de D) para darle un contenido a D'. No se puede extrapolar el conocimiento de D a D'. No existe en este caso una flecha homóloga, sino una interrogación. Una sociología de la cultura que quiera integrar en sus análisis los fenómenos de dominación ha de recurrir siempre a un circuito complejo de interacciones simbólicas y de constituciones de simbolismos. Las descripciones del tipo A o B, que ponen en relación una cultura de clase con la condición social de quienes la practican (lo que nosotros denominamos *análisis cultural*) presentan necesariamente propiedades que son también propiedades de posición y que hacen intervenir a D. Si nos negamos a dejar escapar el sentido que determinadas prácticas simbólicas deben no solamente a la condición social de quienes las practican, sino también a las funciones que asumen en relación a la dominación social (aproximación que denominaremos *análisis ideológico*), hay que describir los efectos simbólicos que las relaciones de tipo A' y B' determinan en el funcionamiento de una cultura dominante y de una cultura dominada. Refiriéndose a D las interiorizaciones de la disimetría social son evidentemente ellas también disimétricas: quien ve la cultura legítima desde el punto de vista de una cultura dominada no ve la misma cultura que aquel que ve legitimada su posición por la propia cultura. Pero B' puede también mantener con B relaciones diferentes respecto a la legitimidad cultural. El reconocimiento de una legitimidad que convierte en ilegítimas las prácticas de aquéllos que las reconocen puede recurrir, en función de la condición social, a todo tipo de valores que van desde la interiorización pura y simple de su propia indignidad cultural hasta la negación, pasando por las acomodaciones o las aceptaciones intermitentes. Del mismo modo A' puede mantener con A relaciones diferentes a la ilegitimidad de las culturas dominadas, desde el desprecio

que niega simple y llanamente a los dominados la existencia cultural hasta la complacencia populista, pasando por todos los grados de reconocimiento condicionado o de paternalismo. Son todas estas relaciones, y muchas otras, las que forman en D' un sistema de relaciones cuyo efecto propiamente simbólico debe al olvido de los caminos que conducen de D' a D—pero de forma tan indirecta— el que se añade a D algo que una relación de fuerza no produce nunca directamente: un sistema de valores y de relaciones con los valores que es él mismo jerárquico y jerarquizante, sin que por ello se reduzca a un puro calco de la jerarquía social.

El esquema sugiere, por supuesto, la apariencia engañosa de una red de rutas que el investigador podría recorrer sin dificultad, pero ello no es sino puro optimismo gráfico. Hemos visto que la apuesta teórica del relativismo cultural y la de la legitimidad cultural, es decir, la descripción que autonomiza las culturas dominantes o dominadas de lo que ellas deben directamente a la relación de dominación para centrarse en su *coherencia* cultural (relación del tipo A o B), y la descripción que interpreta su estructura reenviando sus funciones a la relación de dominación (relaciones de tipo A' o B'), no añaden ni componen tan fácilmente sus logros descriptivos. Veremos, por ejemplo, que B y B' no dividen una cultura dominada en dos subconjuntos de rasgos —unos «culturales», otros «ideológicos»— sino que, por el contrario, el mismo rasgo adquiere un sentido diferente en los sistemas de interpretación definidos por las relaciones de tipo B y B'¹².

Recapitulemos rápidamente, con el fin de abrir la discusión, las opciones hermenéuticas o los principios teóricos que guían o han guiado la mirada dirigida hacia las clases dominadas, puesto que en muchas ocasiones tendremos que vérnoslas con sus oposiciones y, más de una vez, con sus complicidades subterráneas.

¹² Cf. *infra*, pp. 84 y 85.

Posiciones e inversiones

1. Al principio, en todo grupo o clase que ocupa una posición dominante se manifiesta sin complejos el etnocentrismo de clase. Y no vamos a considerar este «comienzo» como un estadio arcaico o superado de la ideología o de la cultura de las clases dominantes, ya que se trata, allí donde se manifiesta, y para cualquier época, del primer movimiento de toda percepción de la actividad cultural, del gesto más tenaz, ya que es el más simple, de autolegitimación¹³, al cual ninguna historia ha logrado jamás convertir en evidencia atemporal. El etnocentrismo de clase, ingenuidad originaria de todo pensamiento de privilegio por parte de los privilegiados, ha adoptado con frecuencia sus formas extremas, en todo caso las más locuaces y las mejor racionalizadas, entre las fracciones intelectuales de las clases dominantes o entre los grupos cultivados asociados al poder o que aspiran a él. Y ello sin hablar del horror hacia «la incultura» de las masas manifestado por las burocracias letradas de los Estados tradicionales o del simple desprecio hacia «la irracionalidad» de las conductas populares practicado por las capas tecnocráticas al servicio de los Estados modernos. Se observará así que ni el hidalgo ni el gran señor han hablado con tanta

¹³ Comentando la inversión de la teoría del cristianismo propuesta por Nietzsche que la fundaba en *Genealogía de la moral* en el análisis del «resentimiento» y de la descalificación de los «mejores», Max Weber subraya el carácter históricamente excepcional de esta «recalificación» religiosa del sufrimiento, del infortunio, de la ausencia de prestigio, de la pobreza, en relación a la importancia y la recurrencia histórica del fenómeno inverso: «*The fortunate is seldom satisfied with the fact of being fortunate. Beyond this, he needs to know that he has a right to his good fortune. He wants to be convinced that he "deserves" it, and above all, that he deserves it in comparison with others (...). Good Fortune thus wants to be "legitimate" fortune. If the general term "fortune" covers all the "good" of honor, power, possession and pleasure, it is the most general formula for the service of legitimation, which religion has had to accomplish of the external and the inner interests of all, ruling men, the propertied, the victorious and the healthy (...). This theodicy is anchored in highly robust ("pharisaical") needs of man and is therefore easily understood, even if sufficient attention is often not paid to its effects*» (M. Weber, *From Max Weber, op. cit.*, p. 271).

vehemencia como Balzac de la extra o de la infra-humanidad del campesinado. Alejados del humor negro de Balzac en la medida en que generalmente compartían una representación idílica de la vida campesina, los notables que respondieron en el siglo XVIII a la encuesta del abad Gregorio desde la óptica de la Ilustración no dejaban por ello de estar menos seguros de que el estado de inmediatez natural que define y mantiene al campesino en un estadio previo a la civilización, así como la profusión monótona de coacciones que lo encierran en su medio vegetal y animal, lo descalificaban como ser histórico o ser de razón. En resumen, la mirada que las clases dominantes dirigen hacia las clases que ellas dominan no difiere en nada, por su tranquila certidumbre en la negación de cultura —es decir, en el rechazo de humanidad, tal como lo describe Lévi-Strauss en *Raza e historia*—, de la mirada que una sociedad dirige espontáneamente sobre otra en su barbarie primigenia, aunque sea ella misma «primitiva» o «civilizada».

Es bien sabido que el etnocentrismo ha desbordado todo control moral y que se ha hecho rebelde a toda observación de los hechos cuando la historia ha abierto con las facilidades de la conquista colonial un libre curso a sus racionalizaciones o le ha acondicionado una función en la designación arbitraria de un chivo expiatorio: se justifica así el racismo en toda su maldad. Pero la Europa del siglo XIX, en el momento de su expansión mundial, nunca ha dicho o pensado acerca de las culturas colonizadas o satelizadas algo peor de lo que una burguesía grande o mediana ha podido decir o pensar, por ejemplo *in petto*, de sus «clases peligrosas» o de su «bueno y sencillo pueblo». En nuestras sociedades de clases —incluso en aquellas en las que la relación de clases es la más pacífica y eufemizada—, el racismo de clase entendido como la certeza que tiene una clase de monopolizar la definición cultural del ser humano y, por tanto, de los hombres que deben ser plenamente reconocidos como tales, habita todavía en vastos sectores de las clases dominantes, y no necesariamente en los más «tradicionales» o los más «elitistas», cuando se pasa de las proclamas políticas o de las declamaciones éticas a registrar el discurso silencioso de los gestos, de las

Balzac
Textos n.º 3a, 3b
Revel
Texto n.º 17

Lévi-Strauss
Texto n.º 1

pequeñas decisiones cotidianas —sociabilidad—, por no referirnos a las grandes —matrimonio—. En cualquier caso, cuando se lo deja libre debido a la falta de atención o a la complicidad del interlocutor, el discurso etnocéntrico de clase encuentra rápidamente sus formulaciones más brutales: las que reenvían las clases populares a «la barbarie», a «la naturaleza», a «la incultura»: «son hombres» (lo que permite citar a La Bruyère), pero un tanto distintos, es decir, un poco menos hombres de lo que lo somos nosotros. El lenguaje coloquial popular es percibido espontáneamente —incluso entre aquéllos que saben en determinados momentos en los que ofician como científicos, que deben controlar ese «sentimiento lingüístico»— como «un dialecto» social, migajas de lenguajes recolectadas mediante una escucha insidiosa, distraída o perversa en relación con el verdadero lenguaje; las costumbres populares proporcionan la experiencia primera y el paradigma originario de «la vulgaridad», es decir, la ausencia de costumbres o, como máximo, costumbres que no serían más que una irrisoria o patibularia imitación de las «buenas» —vulgaridad patética o divertida en función de los días en que toque ejercer la generosidad—. Basta con escuchar a los buenos burgueses —en términos actuales, a los que han estudiado una carrera universitaria— hablar de sus criadas o, como dice Hoggart, basta con escuchar a un ama de casa de las *middle classes* hablar del fontanero, prototipo de «esa gente»¹⁴.

2. El relativismo cultural reclama para sí la tarea, nunca completamente acabada, de reducir las ilusiones etnocéntricas, lo que conduce a plantear, a partir de la comprobación de que todo grupo social posee su simbolismo irreductible o, si se quiere, su arbitrariedad cultural, el principio de que las

¹⁴ R. Hoggart, *La Culture du pauvre: étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, trad. Minuit, París, 1970, pp. 337-339 para el fontanero-artesano y, más generalmente, los capítulos II («El decorado y los personajes»), VI («La buena vida») y IX («El pasotismo») para una descripción de la intimidad popular o de los rasgos culturales que, vistos desde el punto de vista de las clases medias o superiores, repertorian aquello que los grupos cultivados perciben como «vulgaridad», «negligencia», «irracionalidad económica», etc.

culturas deben de ser descritas y no jerarquizadas, o mejor, que ya no se las puede jerarquizar una vez que se las ha descrito completamente a partir de sus propios códigos y de sus propios valores. La etnología que engendra «el culturalismo» en tanto que tecnología profesional, al proclamar y, para bien y para mal, practicar, desde hace un siglo, la deontología del relativismo cultural¹⁵, hacía difícil no hacer partícipe de esta generosidad teórica a las culturas populares: ¿en razón de qué iban ellas a ser privadas de ese crédito concedido en términos de humanidad, es decir, en términos de autosuficiencia cultural, que el relativismo etnológico abría a todas las culturas de la *oikoumene*?

La rehabilitación de las culturas populares ha seguido, pues, aunque con retraso, a la de las culturas lejanas. Ese *cultural lag* en la aplicación del relativismo cultural a los grupos sociales que el antropólogo frecuentaba en su vida cotidiana explica, sin duda, en la lógica de la recuperación y de la sobrevaloración, que este relativismo doméstico haya revestido siempre formas más exacerbadas que las del relativismo etnológico y que haya ligado tan estrechamente sus programas etnográficos o literarios a la ideología populista que reposa en la inversión pura y simple de los valores dominantes: «La gente del pueblo vale más que nosotros», su cultura es culturalmente más rica que la nuestra, en último término es la única cultura que es «naturalmente cultural» (*Volkskunde*, tolstoísmo, folklorismo, *Proletkult*). Si los primeros intereses cultos que se desplegaron aplicándose a hacer el inventario de las culturas populares europeas se desviaron de entrada de todas las observaciones que habrían puesto de manifiesto efectos incongruentes de dominación, de dependencia o de heteronomía, se debe ante todo a que eran deudores del populismo romántico que los condujo a confundir con fervor pueblo y pueblo, *pebs* y *populus*¹⁶. Se

¹⁵ En términos generales después de Tylor (*Primitive Culture*, I-II, Londres, 1871) donde figura la primera definición de cultura generalizable, por su neutralidad enumerativa, a cualquier pueblo o grupo social.

¹⁶ Fue explícitamente con el romanticismo nacionalista cuando el *Volkskunde* (término del que Thoms ha caído *folklore* en 1846) inició desde muy pronto esta identificación (C. Brentano y A. von Arnim, *Des*

debe también a que el relativismo cultural aplicado al conocimiento de las culturas populares únicamente se manifestó en las ciencias sociales siguiendo la huella de los desarrollos y las reconversiones de la ideología política de los intelectuales: el populismo revolucionario, y más tarde el proletarismo, minaron ideológicamente los terrenos que se abrían a la investigación. A las tentativas de utilización directamente políticas por parte de los intelectuales (ya sea bajo la forma cínica del hebertismo del *Père Duchesne* o bajo la forma milenarista del babuvismo y de los carbonarismos) siguió una larga historia de la manipulación del Pueblo a través de discursos interpuestos que lo convertían en un blanco privilegiado de enfrentamientos entre fracciones intelectuales¹⁷. En épocas más próximas aún a nosotros las cosas se complicaron con los intelectuales compañeros de viaje de organizaciones obreristas. En suma, en el registro político el populismo ha precedido al anti-racismo; incluso en ocasiones estaba teñido de racismo: «los más humildes de entre nosotros valen mucho más que los mejores de los otros». Aciaga configuración como para que el relativismo cultural aplicado a las culturas populares pudiese relativizar sus principios y pudiese considerar en serio los efectos sociales y simbólicos de la relación de dominación puesto que más bien se daba ánimos a sí mismo negándolos y se satisfacía jugando con su inversión simbólica.

3. Si se quieren relativizar las descripciones que proporciona el relativismo cultural cuando aplica sin más pre-

Knaben Wunderhorn, Heidelberg, 1806-1809) que participa de la moda del prefijo *Volk-*). (Cf. Herder, *Stimmen der Völker in Liedern*, 1807). A través de los numerosos avatares de sus contenidos ideológicos, esta corriente ha influido en el desarrollo de las «etnografías metropolitanas» y en la mayor parte de las investigaciones folkloristas; todavía hoy se encuentra su elástica definición del «pueblo» y de lo «popular» en numerosos populismos: regionalismos, vuelta a la tierra, *revivals*.

¹⁷ Para una descripción de las corrientes del populismo político en Rusia que refiere sus apuestas y sus figuras a la posición de los grupos de la *intelligentsia*, véase, por ejemplo, F. Venturi, *Les Intellectuels, le Peuple et la Révolution: histoire du populisme russe au XIXe siècle*, trad., Gallimard, París, 1972.

cauciones su principio de autonomización de las culturas populares, olvidándose de describirlas tomando como referencia la cultura de las clases dominantes, hay que pasar a otro tipo distinto de descripción: el que explicita la teoría de la legitimidad cultural. Esta teoría, en función de su principio constitutivo —restituir el sentido de las diferencias culturales en función del sistema de las diferencias de fuerza existentes entre los grupos de una misma sociedad— tiene en cuenta la relación de dominación, es decir, el sistema complejo de mecanismos y de efectos de jerarquización que en una sociedad de clases, conforma una realidad social sobre la que no puede formularse la hipótesis implícita en una descripción de corte plenamente relativista. Esta exigencia de realismo sociológico establece sin duda conexiones entre la legitimidad cultural y los principios claramente reconocibles de la teoría marxista (lo que explica la facilidad con la que determinados lectores o usuarios reducen una a la otra), pero prolonga también una opción teórica de la sociología weberiana que consiste en restituir la fuerza simbólica a una descripción completa de las relaciones de fuerza; dicha fuerza posibilita el reconocimiento de un «orden» como «orden legítimo» por parte del conjunto de los grupos sociales que este orden distribuye sin embargo desigualmente en términos de dominio y de obediencia, de «oportunidades positivas» y de «oportunidades negativas». Dicho en otros términos, esta teoría basa sus hipótesis en la transposición al orden cultural de los conceptos que Weber utilizaba para describir efectos de orden tales como los efectos propios de la legitimidad religiosa, política o jurídica, así como para clasificar en «tipos» (carismático, tradicional, legal) esos diferentes órdenes legítimos. El análisis de la cultura de clase debe a Marx y a Weber una doble razón para rechazar el empleo mecánico del relativismo: el sociólogo no puede escamotear en la descripción de las diferentes culturas de grupo o de clase, las relaciones sociales que las ligan en la desigualdad de fuerza y la jerarquía de posiciones; puesto que los efectos de esas relaciones están inscritos en la propia significación del objeto a describir. En este sentido, decir de una cultura que es «legítima» es, por supuesto, una afirmación axiológicamente

neutra (aunque en ocasiones esta «neutralidad» se pierda por el camino en función del humor de quienes se sirven de ella), pero es una afirmación doblemente constrictiva. Y es que no solamente obliga a mostrar que la cultura legítima es la de los dominantes (toda cultura de los dominantes no presenta necesariamente los aspectos de una cultura legítima), sino que obliga también a demostrar (algo que sólo se deduce mecánicamente del esquema marxista) que se impone a los dominados; es preciso poder identificar empíricamente, entre aquéllos excluidos por esa cultura, componentes de reconocimiento de los valores que los excluyen: cultura cívica, escolarización, costumbres, etc. La teoría del orden cultural legítimo asigna claramente un campo al trabajo empírico que se podría definir como una sociología de las formas y de los grados de consentimiento en la dominación.

Formulado así, el principio descriptivo de la teoría de la legitimidad cultural deja ver que ésta no puede proporcionar una clave universal a la sociología de las culturas populares ni erigirse en «saber absoluto» o en «punto omega» de la sociología de la cultura. Al igual que ocurre con el relativismo cultural, pero de forma inversa, la teoría de la legitimidad cultural posee su fuerza y sus limitaciones que varían a su vez en función del objeto de la descripción: culturas populares o culturas dominantes. Su fuerza proviene evidentemente de no subordinar abstractamente la descripción de las culturas de grupo o de clase a un relativismo cultural que esos grupos no ponen en práctica ellos mismos, ya que lo constitutivo de su cultura es no practicar el relativismo. El mérito consiste, por tanto, en restituir —forma acabada del análisis sociológico traicionada por el culturalismo clásico— el sentido cultural de las prácticas a las condiciones y a las posiciones sociales entre las cuales ese sentido se debate, se negocia y se conforma, en suma, referir siempre lo que se describe e interpreta a los instrumentos sociales de descripción y de interpretación que «circulan» en la sociedad de la que se va a hacer la sociología. El límite de la teoría de la legitimidad radica en que no puede describir positivamente —en el momento mismo en el que objetiva la arbitrariedad de la cultura de las clases dominantes, al mostrar las relaciones de

fuerza que basan su legitimidad en la transmutación de las relaciones de fuerza que dichas clases son capaces de imponer— la arbitrariedad de las culturas dominadas, es decir, no puede describir en todas sus dimensiones simbólicas lo que es y lo que funciona aún como cultura incluso cuando se trata de culturas dominadas. Cuando la teoría de la legitimidad cultural da un paso más en la reivindicación del monopolio descriptivo incurre en una negación de sentido; las prácticas y los rasgos culturales de las clases populares se ven privados de la significación que tienen en función de su pertenencia a un sistema simbólico cuando el sociólogo enuncia como exclusivo el sentido que tienen refiriéndolo a un orden cultural legítimo: infracción, error, torpeza, privación de códigos, distancia, conciencia avergonzada o atribulada de esta distancia o de estas faltas. Del mismo modo que las cegueras sociológicas del relativismo cultural aplicado a las culturas populares promueven *el populismo*, que agota íntegramente el sentido de las prácticas populares en la felicidad monádica de la autosuficiencia simbólica¹⁸, también la teoría de la legitimidad cultural corre siempre el riesgo, por su integrista enunciativo, de conducir al *legitimismo* que, bajo la forma extrema del miserabilismo, hace balance con aire preocupado de todas las diferencias como si fuesen faltas, de todas las alteridades como si fuesen algo de menor valor —bien sea adoptando el tono de recitación elitista o el de paternalismo.

4 Basta con recorrer los trabajos de los antropólogos y de los sociólogos de las clases populares para darse cuenta de la misma dificultad teórica, constantemente recurrente: cada uno de los dos tipos de descripción (2 y 3) consigue, sobre todo, hacer ver en las prácticas populares algo que en el otro tipo carece de sentido. Parece que no se pueden hacer las dos cosas al mismo tiempo, si no es mediante la precaución verbal que es accesible a todos, al menos en el trabajo de construcción de los hechos y de los enunciados interpretativos.

¹⁸ Véase, para el idilio popular tal como lo estereotipan las formas literarias, periodísticas o militantes del populismo en Inglaterra, R. Hoggart, *op. cit.*, pp. 38-41.

No se pueden, por ejemplo, captar los valores de la vida popular como hechos culturales dotados de todos los aspectos propios de un simbolismo, sin cuestionar los enunciados descriptivos que imponen la legitimidad cultural como patrón de todo valor simbólico. Del mismo modo que no se puede pretender analizar el funcionamiento de una maquinaria simbólica como es la de un orden cultural legítimo, sin disolver, mediante este mismo análisis, los valores populares en no valores. Pero tampoco se puede acompañar hasta el final la coherencia expresiva de una cultura popular sin incurrir a fin de cuentas en la injusticia interpretativa que consiste en escamotear su heteronomía simbólica, justo aquella que la define sociológicamente confiriéndole un sentido muy distinto aunque igual de explicativo. Y así sucesivamente.

¡Por todos los diablos! se dirá: «habría pues, en lo que concierne a las culturas populares, investigaciones e investigadores, unos relativistas —en último término populistas—, los otros legitimistas —en último término miserabilistas—? Defínelos claramente para que nos aclaremos». Es difícil: la frontera a la que nos referimos recorre sinuosamente cualquier descripción de las culturas populares, descripción que se divide casi siempre en movimientos alternativos de interpretación, en oscilaciones sucesivas, en fraseologías de doble repetición y a veces de doble sentido. La oscilación entre ambas formas de describir una cultura popular se observa en el interior de una misma obra, en un mismo autor, puesto que está inscrita en toda sociología, en cualquier descripción novelada un poco rebuscada de las cosas de la vida popular. Existen por supuesto integristas del dogma populista o del dogma miserabilista, sistematizadores de la vida devota del *narodnik* y profetas de la salvación cultural de las masas: de un lado, ahí están los monjes entomólogos que consagran sus esplendorosas vigilias a repertoriar «las riquezas» de la cultura popular haciendo oídos sordos al más mínimo ruido que provenga del mundo de la dominación simbólica; del otro, ahí están los predicadores implacables de una política de los valores de la vida letrada que fustigan con sus cifras de no frecuentación de museos, conciertos, teatro o bibliote-

Balzac

Textos n.º 3a y 3c

cas, a los paganos que no se han convertido aún a las delicias espirituales de la vida legítima. Pero entre los sociólogos —la mesura profesional obliga— la oscilación parece ser más bien el caso predominante: cualquier movimiento un poco demasiado intenso en un sentido desencadena un movimiento de arrepentimiento que se transforma en una ligera exageración mediante el recurso a la teoría inversa (legitimista o relativista) que el propio lenguaje descriptivo se impone a sí mismo como si se tratase de una pequeña expiación enunciativa por sus excesos de coherencia.

Llegamos por tanto así finalmente a la cuestión que tendremos que retomar: la oscilación teórica entre los dos estilos de descripción (2 y 3) ¿es una aproximación inevitable que debe adoptar el sociólogo? Podemos dudar que sea una estrategia eficaz del trabajo de interpretación cuando somos conscientes de que se reduce a corregir cada bandazo con otro de sentido inverso: el navegante es perfectamente consciente de que los golpes de timón sucesivos —uno a derecha, otro a izquierda— nunca llegan a componer una «línea». La sociología de las culturas populares ¿es incapaz de concebir una teoría de la descripción de su objeto? ¿Es al menos capaz de elaborar una teoría de la articulación consciente de dos estilos de descripción?

C. Grignon

Me gustaría ejemplificar lo que se acaba de decir partiendo del trabajo que realizo actualmente sobre la alimentación popular. Sólo se puede esperar realizar un uso de la noción de cultura popular exento de populismo si se define esta cultura como la cultura de las clases dominadas, y no como la cultura del «Pueblo». Esta preferencia de base concedida al criterio sociológico sobre los criterios culturoológicos, tales como el carácter oral o el anonimato de la tradición, que son más familiares a los etnólogos y a los especialistas del folklore, no debe impedirnos tomar también en serio las tareas que exige el término cultura: el mejor medio consiste, sin duda, en realizar el inventario de «los rasgos» que conforman una